

## Os anjos

Emanuele Coccia  
(Tradução de Diego Cervelin)

Na parede interior da fachada da Basílica de Nossa Senhora da Assunção de Torcello (conforme ilustração abaixo), uma das ilhas do arquipélago veneziano, se encontra um magnífico mosaico do século XII com diversas cenas do Juízo Universal. A parte mais alta representa o Cristo que desce aos infernos, pisa sobre suas portas despedaçadas (é o célebre episódio narrado pelo evangelho de Nicodemos) e resgata do reino da morte Adão, pai dos viventes. À sua direita, está Eva, vestida de vermelho, com as mãos cobertas em sinal de respeito. Atrás, estão Davi e Salomão, os dois reis de Israel que reconhecem a vitória de Cristo. À direita, João Batista, que indica o Cristo à frente da fileira dos profetas. E, nos dois lados, por fim, encontramos dois anjos.

A representação pareceria banal, e de fato o é, de um ponto de vista iconológico. Porém, é difícil não se espantar com o fato de

>>><<<



que os dois arcanjos aparecem com as mesmas vestes e símbolos com os quais se costuma retratar o poder imperial bizantino. Não se trata absolutamente de uma semelhança acidental, de um capricho iconográfico, e nem se pode supor que se está diante de uma cena carnavalesca e paródica. Uma comparação, mesmo que apressada, com outras representações iconologicamente semelhantes como o mosaico da coroação de Rogério e um detalhe da Santa Sofia de Constantinopla pode confirmar essa suspeita.

Há nesses anjos que presidem a descida de Cristo algo como uma luz estranha, um traço que os torna inquietantes e mais terrenos. Estamos habituados a contemplar os anjos, esses curiosos seres intermediários, nas formas de criaturas gorduchas, bondosas, infantis e de rostos amorosos, apoiados sobre uma nuvem e dotados de pequenas asas: eles nos aparecem como pequenos insetos que a cansativa nova onda de teologia





aconfessional também tornou ainda mais tranquilizadores e reconfortantes. Aqui, no entanto, eles aparecem como imperadores, ou melhor, como dois altos funcionários de um império celeste, dois prefeitos alados. Não se trata de uma exceção. Basta pensar, por exemplo, no São Miguel de Piero della Francesca conservado na Galeria Nacional de Londres: os anjos sempre tiveram uma ligação inquietante com o poder, a força e a violência. É essa ligação que os torna indistinguíveis de um alto magistrado terreno qualquer. Se os anjos aparecem como imperadores é porque dividem com estes *o exercício de um poder*. Sob uma ótica interna à teologia deveria, antes, ler-se a analogia no sentido contrário: são os imperadores que se aproximam dos anjos, porque de algum modo imitam a práxis e a natureza deles. O poder exercido pelos anjos não é, de fato, uma forma de soberania qualquer: segundo a teologia, eles encarnam e administram a *forma divina, celeste, absoluta* do poder, aquele sobre o qual todo exercício terreno da soberania e da violência deve se fundar. “Não há soberania que não provenha de Deus e todos os poderes existentes são ordenados por Deus”, escreveu Paulo na epístola aos romanos (Rm. 13,1). Porém, os primeiros titulares e verdadeiros gestores da soberania divina são exatamente eles, os anjos. Em uma ótica teológica, eles constituem, então, o *paradigma* de toda teoria do poder, da violência e da soberania terrenos. Todo governo humano não pode deixar de reproduzir e imitar as formas próprias do governo celeste: é assim para a igreja, cujas dignidades, graus progressivos (*prokopai*) (bispos, anciãos, diáconos) “são imitações (*mimēmata*) da glória angélica”, como escreve Clemente de Alexandria (*Strom.* VI, 13, 107, 2). Mas é assim também para os governos profanos: também esses são *mimēmata*, literalmente, imitações, simulações. Todo governador na terra não é senão um homem que *imita* os anjos: um homem que simula modos e ações angélicas.

Ainda no século XVII a vida angélica constituiu o paradigma e o modelo daquela articulação de multidão e poder que até hoje

>>><<<

chamamos de sociedade. Introduzindo o seu célebre *Traité des ordres* (Paris, 1610), no qual esboçava a repartição da sociedade em ordens ou “estados gerais da França”, que depois se tornou clássica para a modernidade, Charles de Loyseau escreve que é preciso organizar a sociedade “em graus subordinados ou subalternos, segundo o exemplo da hierarquia celeste.[...] Não podemos viver juntos em igualdade de condições [explica] mas é preciso necessariamente que alguns comandem e outros obedeçam” (LOYSEAU, 1613, p. 2). O exemplo angélico permite, assim, articular a vida de uma comunidade segundo *relações de poder*. Se são os anjos que dão o exemplo aos homens sobre como é necessário viver junto, a experiência do “estar em sociedade” será, antes de tudo, a experiência de governo, poder e magistraturas; viver junto significará, antes de tudo, poder comandar e obedecer a alguém. Na medida em que é uma imitação, ou melhor, uma simulação da vida angélica, aquilo que a modernidade chamou de sociedade (e aquilo que a própria sociologia continua a chamar de “sociedade”) não é senão a redução da vida humana a um problema de poder e governo.

>>><<<  
32 Esta é a primeira tese que gostaríamos de discutir e demonstrar ao mesmo tempo: a angeologia constituiu, então, por séculos, no Ocidente, o verdadeiro laboratório teórico e metafísico para pensar uma teoria do poder, ou melhor, a forma mais realizada e perfeita de governo que pode existir e que, de fato, nunca existiu. Falarei de anjos, certamente, não por simples curiosidade erudita, mas com o principal objetivo de fazer reemergir os pressupostos esquecidos da metafísica do governo que ainda hoje regula nossa experiência social e política.

Diferentemente daquilo que ainda hoje a história das ideias e a história das religiões frequentemente nos fazem acreditar, os anjos cristãos não têm, no cristianismo, funções puramente cognitivas nem se limitam a cumprir tarefas de ordem cosmológica. Os anjos não existem para conhecer Deus ou para tornar possível o conhecimento de Deus aos homens (é Cristo que o faz, como demonstrou Agostinho) nem simplesmente para transmitir a Deus

as preces humanas. E, ainda, a sua tarefa não é comparável àquela dos planetas ou das esferas celestes. O que caracteriza esses seres, no cristianismo é, pelo contrário, a sua íntima relação com o poder.

Exatamente nesse ponto, o anjo de que fala a tradição cristã patrística e medieval se distingue das figuras intermediárias das quais se fala em outros contextos culturais ou religiosos (muito grosseiramente a “religião” greco-helenística, o Islã e o judaísmo rabínico – depois do século II) ou das quais também falam a filosofia platônica e a neoplatônica.

Como tal, de fato, a figura de um mediador entre homem e Deus que tem uma natureza intermediária entre os dois não é uma invenção cristã. Disso os próprios teólogos cristãos estavam perfeitamente conscientes. Basta pensar nas passagens de *A Cidade de Deus* em que Agostinho se confronta com a demonologia média e neoplatônica (especialmente com Apuleio e Porfírio), embora Tertuliano já explicasse no seu *Apologeticum* (22, 1-2), dirigindo-se aos “não cristãos”, que “nós”, os cristãos,

afirmamos que existem certas substâncias imateriais, mas seu nome não é certamente novo: os filósofos conhecem os ‘demônios’, e mesmo Sócrates se ateu ao poder do próprio demônio [...] Dizia-se, de fato, que um demônio o tinha acompanhado desde a infância desaconselhando-o naturalmente de cumprir o bem. Todos os poetas os conhecem e também o plebeu ignorante deles se serve. De fato, também evoca Satanás, príncipe dessa estirpe do mal, através de uma intuição própria da alma com os acentos próprios da maldição. O próprio Platão não negou a existência dos anjos, e há também os magos para testar a existência dos demônios e dos anjos. (TERTULIANO, 1961, p. 54).

>>><<

33

Certamente Tertuliano não é o único a referir-se aos anjos “pagãos”. Lactâncio, por exemplo, citava Hermes Trismegisto e os seus *aggeloi ponēroi*, enquanto Minúcio Félix (seguido por Cipriano) recorria ao testemunho do mundo persa (*Oct.*, 26):



O primeiro dos magos, nas palavras e nos fatos, Ostanes, descreve não só o verdadeiro Deus com a justa majestade, mas também os anjos, ou seja, os servos e mensageiros do verdadeiro Deus, que assistem à sua veneração; eles se assustam com o seu mínimo gesto, tremem diante do seu olhar. (MINÚCIO FÉLIX, 1992, p. 25).

Os testemunhos filosóficos sobre a existência e a natureza dos demônios eram, de resto, infinitos, sobretudo entre os platônicos. Alguns decênios antes de Tertuliano, Apuleio havia assegurado que

existem algumas potências divinas intermediárias que habitam esse espaço aéreo, entre a sublime altura do céu e a vil baixeza terrena, e que comunicam aos deuses os nossos desejos e os nossos méritos. Receberam dos gregos o nome de 'demônio' e servem de mensageiros (*vectores*) entre os habitantes da terra e aqueles do céu, transmitindo, nos dois sentidos, as preces daqui de baixo e as graças de lá de cima, trazendo daqui os pedidos, de lá os auxílios, na qualidade de intérpretes para uns e de salvadores (*salutigeri*) para os outros. (APULEIO, 1973, p. 26).

>>><<<

34

Segundo o testemunho de Plutarco (Mor., 23, 360 e), os anjos remontariam até mesmo a “Platão, Pitágoras, Xenócrates e Crisipo”, até os “antigos teólogos, até as origens mesmas da cultura grega, senão até o próprio Homero” (PLUTARCO, 1988, p. 198). Serão os próprios filósofos a reivindicar o fato de que os anjos são comuns a gregos e cristãos. “O nome dos anjos”, escrevia Proclo no seu comentário à *República* platônica (XIV diss., 255, 21 sqq), “não é estrangeiro nem próprio somente à teosofia dos bárbaros: também Platão no Crátilo diz que Hermes e Íris são anjos” (PROCLO, 1970, p. 214).

A verdadeira novidade cristã, no entanto, está em ter reconhecido no anjo a forma mais elevada de governo, em ter feito do exercício de poder a sua diferença específica. É até mesmo possível identificar com extrema precisão quando e onde a ligação entre anjos e poder se tornou explícita e recebeu uma tematização direta e exaustiva.

É em um breve e densíssimo opúsculo escrito por um personagem desconhecido entre o fim do século V e o início do VI d.C. que essa relação recebeu pela primeira vez um tratamento sistemático. O autor é conhecido pelo pseudônimo Dionísio Areopagita, embora a erudição contemporânea não saiba quase nada a seu respeito. A obra de que falamos é o *Peri tês ouranias hierarchias*, ou seja, “Sobre o poder sagrado celeste”. Nesse texto, frequentemente considerado incompreensível devido ao uso que seu autor faz da língua grega (que não seria difícil de comparar àquele de um moderno dadaísta), os anjos são descritos literalmente como *os magistrados celestes do poder sagrado*. Esses “magistrados celestes” são os anjos e estão organizados segundo formas e ordenamentos específicos, com encargos, tarefas específicas e com graus de poder que decrescem à medida que se afastam de Deus. A conclusão a que o (pseudo)Dionísio chegou não era de fato arbitrária; ela é expressão de uma necessidade *real*. Se há algo como um poder celeste, ele pode existir apenas e exclusivamente na forma de um anjo; ao contrário, se no universo desenhado pela teologia cristã existem anjos é porque eles exprimem a necessidade de articular o poder na relação entre homem e Deus. A ligação entre anjo e poder se dá, assim, nos dois sentidos: no cristianismo, seres intermediários não são concebíveis senão na forma de sujeitos capazes de exercer um poder específico, e, ao revés, o poder divino por excelência é aquele que se encarna nessas estruturas metafísicas particulares, que se distinguem simultaneamente de Deus e do homem, mesmo mantendo características de ambos. O anjo, portanto, é antes e acima de tudo, um ser de poder, é a encarnação de um poder sobre-humano, ou melhor, do poder divino por excelência.

Por que, porém, para articular a relação entre homem e Deus é preciso o poder? De qual poder se trata? A filosofia moderna está habituada a remeter toda experiência de poder ao modelo político ou à dimensão intersubjetiva, à relação entre homem e homem, esquecendo, com isso, que o poder não tem a ver necessariamente com uma *polis* e não visa necessariamente à constituição de uma

>>><<<

“comunidade de homens submetidos à mesma lei”, como queria uma célebre definição platônica, não necessita de uma cidade, nem se exerce necessariamente nas formas de uma magistratura, de uma soberania sancionada pelo direito que tem por finalidade a manutenção de um estado. Há, porém, uma forma mais originária de poder, uma vez que é capaz de existir não apenas antes e indiferentemente à fratura que separa a cultura da natureza, o espírito da matéria. Há, portanto, também, um poder anterior à fundação de toda associação política e que não precisa superar o estado de natureza para poder se constituir, porque é a ele que se deve o nascimento do primeiro dos homens. É a esse poder originário, que existe antes de todas as coisas, que a teologia reconduzia o nascimento do mundo, e é só desse poder que, segundo a teologia, provém a possibilidade, para todo ente racional, de agir, escolher, iniciar (*archein*) algo. Poder é, para a teologia, antes de mais nada, a instauração de tudo, o início de todas as coisas. É com um ato supremo de poder que o mundo inicia, é em um ato absoluto de poder que as coisas têm um começo.

>>><<<  
36 O relato da criação não é uma explicação física da gênese do mundo. A expressão técnica *creatio ex nihilo* é, pelo contrário, a indicação específica dessa impossibilidade de reduzir esse fenômeno a um evento de ordem física. Não se trata de uma transformação de algo preexistente: a criação é, antes de tudo, uma decisão voluntária de Deus, algo que tem a ver mais com a ordem da práxis do que com a da *poiésis*. *A necessidade de reconhecer um pai do universo responde, então, a uma necessidade política e jurídica: é necessário que alguém tenha criado o universo, que haja um pai do mundo, porque é necessário que esse seja governado.* Fílon de Alexandria – inaugurando uma longa tradição exegética – havia escrito que é necessário conhecer um Deus criador justamente para poder reconhecer o seu governo no mundo – aquilo que em grego se chama *pronoia*: “Aqueles que afirmam que esse mundo não é gerado não percebem que eliminam pela raiz o elemento mais útil e indispensável que alimenta o culto (*eusebeia*), isto é, o governo providencial



(*pronoia*)” (FÍLON, 1961, p. 148). E, ao contrário, pode governar algo apenas aquele que o criou, do mesmo modo que apenas o pai governa os próprios filhos: “de fato, a razão”, ele escreve, “nos impele a crer que o Pai e Criador tome cuidado daquilo que gerou. O pai cuida da preservação dos filhos, o artesão, das suas manufaturas, e ambos buscam de todo modo afastar o que pode prejudicá-los, buscando assegurar-lhes, a todo custo, tudo aquilo que lhes possa resultar útil e vantajoso”. Pode haver governo e cuidado apenas onde vige uma relação de geração, porque “em relação àquele que não é gerado, o gerador não tem nenhuma afinidade (*oikeiôsis*)”. Não apenas onde há paternidade há também autoridade, mas toda vez que houver uma relação de autoridade deverá haver e ser instaurada uma relação de paternidade. Estabelecer que o mundo tenha sido criado significa estabelecer que o início das coisas é um ato de poder, mas também que a vida das coisas é determinada pelo poder, porque permanece sempre e constantemente sob um governo, o governo de Deus.

Graças à criação, desde o seu primeiro momento, a relação entre homem e Deus foi separada pelo poder e pelo governo divino. Os anjos são uma forma específica do poder que Deus exerce sobre o mundo *depois* da criação; e, vice-versa, eles também representam a principal forma adquirida pela divindade no ato de assumir como seu próprio objetivo a exclusiva atividade do governo do mundo. Justamente por isso, o texto de Dionísio é extremamente interessante: nele, de fato, o anjo é concebido como o lugar em que, entre poder e divindade, se articula uma ligação de absoluta intimidade.

Por um lado, de fato, o anjo é identificado como uma forma peculiar da divindade, definida exclusivamente pelo exercício de poder, como um modo da divindade cuja diferença específica é, precisamente, o poder. Por outro, o único objetivo que está em jogo, o único sentido do poder que o anjo exerce é a divinização mesma de

quem o exerce e de quem o sofre. Esse duplo movimento que reduz, de um lado, a divindade a um mero fato do exercício do poder e que faz da divinização o único conteúdo e o único objetivo do poder, se resume na fórmula que intitula o ensaio de Dionísio, naquela mesma palavra que nós mesmos, ainda hoje, continuamos a utilizar para indicar algo muito similar: *hierarquia*.

A familiaridade e a obviedade que essa palavra inspira em nossos ouvidos não nos deve trair. O termo, provavelmente cunhado pelo próprio Dionísio, não era completamente compreensível para os primeiros leitores da época. João de Citópolis, teólogo responsável pela primeira edição das obras de Dionísio, entre 523 e 536, e autor das primeiras glosas ao *De coelesti hierarchia*, revela não compreendê-la. A palavra é pouco clara ainda para grande parte dos tradutores e dos *leitores* latinos medievais que à menção da impronta latina *hierarchia* fazem seguir quase constantemente a glosa: *id est sacer principatus* (isto é, governo sagrado). Que a palavra não fosse de óbvia compreensão se demonstra, além do mais, pelo grande número de variantes com as quais foi costumeiramente registrada nos manuscritos latinos medievais: “*yelargia, gerarchia, iebarchia, zerachia, yelarchia*”.

>>><<<

38

Ainda que jamais tenha sido feita uma verdadeira e própria pesquisa lexicográfica aprofundada, é possível afirmar com certa segurança que, como dissemos, o termo *hierarchia* tenha sido inventado pelo próprio Dionísio. Há ocorrências do termo *hierarches* em fontes de natureza epigráfica provenientes, sobretudo, da Beócia, onde a palavra significava simplesmente “bispo”. O que queria indicar o misterioso autor desse texto através da invenção do termo *hierarquia*? A palavra é composta pelas raízes *hieros* e *arche*, respectivamente, sacralidade e poder, ou melhor, magistratura. Em grego, já existia uma palavra composta pelas mesmas raízes, mas segundo uma ordem inversa: era o termo *archiereus*, isto é, “sumo sacerdote”.

O termo designava um cargo realmente existente no império ptolomaico (e um cargo litúrgico) e, sobretudo, uma especial dignidade sacerdotal hebraica, o *kohen gadol*. O termo *archiereus* (normalmente traduzido para o latim como *princeps sacerdotum* ou *praepositum sacerdotibus*, cf. Firmico Materno, *Matheseos* I, 225, 23; 142, 24; 182, 5) era utilizado para indicar a mais alta magistratura do sacerdócio, aquela parte do sacerdócio que detinha, portanto, o poder. No díptico dionisiano, porém, não está em questão a individuação e – com perdão pelo jogo de palavras – uma hierarquia entre os diversos graus de poder sacerdotal. Trata-se, pelo contrário, de uma outra e de uma nova e distinta relação entre sacralidade e magistratura, entre divindade e poder. Nesse sentido, o termo *hierarquia* não designa, porém, simplesmente a forma mais alta de poder sacerdotal, e não apenas pela óbvia razão por meio da qual não se inventa uma nova palavra se o conceito era exprimível através de uma palavra já existente no grego. Da hierarquia fazem parte *todos os anjos* e não apenas quem possui maior poder entre eles; “hierarca” não é o título de quem tem mais poder entre os sujeitos sagrados, senão o nome daquele que funde em si governo e divindade: justamente o anjo.

É o próprio João de Citópolis que o afirma, glosando o título da obra: “a hierarquia”, ele escreve,

>>><<<  
39

é o poder, a magistratura sobre a organização das coisas sagradas, uma espécie de cuidado (*phrontis*), e o hierarca é o magistrado (*ho tôn ierôn archôn*), o curador (*phrontizôn*), o administrador (*pronoôn*) das coisas sagradas e não dos sacerdotes. É aquele que dispõe (*ho diatassôn*) sobre as coisas sagradas, que decide sobre a disposição (*katastasis*) delas e sobre a disposição da igreja e dos mistérios, mas não é o *archihereus*, o sumo sacerdote. (MIGNE, PG 4, c. 29).

Aquilo que a glosa de João percebe perfeitamente é o fato de que a hierarquia é um poder que, simultaneamente, se exerce



sobre o sagrado, sobre as coisas divinas, e que é, ao mesmo tempo, exercido por sujeitos divinos, sagrados por excelência, os anjos. Já nessa coincidência entre sujeito e objeto se pode medir a compenetração recíproca entre sacralidade e poder, entre magistratura e divindade. Por isso que as glosas gregas e latinas oscilam ao compreender a composição, solucionando o problema sobre a palavra às vezes no sentido de “poder sagrado” e outras, contrariamente, como “poder sobre o sagrado”. Os comentadores latinos usualmente preferem ler a composição nos termos de *hiera archê*, como um *sacer principatus*, um governo sagrado, uma magistratura sagrada. Uma outra variante, talvez mais correta justamente porque conserva a ambiguidade, é aquela *sacri principatus*, encontrada, por exemplo na *Summa quod homines*, de Alan de Lille: “*gerarchia dicitur quasi sacri principatus a gera quod interpretatur sacrum et archos quod principatus dicitur*” (ALAN DE LILLE, 1953, p. 281). Algumas vezes, um mesmo autor oscila entre uma e outra solução, entre um poder sagrado (*sacer principatus*) e um poder sobre o sagrado (*sacri principatus*). Nesse sentido, a melhor glosa ao termo é aquela fornecida por Jorge Pachymere, “escolástico bizantino” do século XIII (1242-1310), que escreveu esplêndidas paráfrases do (pseudo)Dionísio, e que define a hierarquia como “aquilo através do qual se exerce o poder de modo sagrado e do qual se é sujeito de modo sagrado (*hierarchia esti kath'hên hierôtis archei, kai hierôs archetai*)” (MIGNE, PG 3 c. 128).

Pode-se dizer que o objetivo do neologismo está justamente na impossibilidade de decidir a favor de uma ou de outra alternativa, na necessidade, portanto, de manter a oscilação da análise etimológica. Trata-se de um poder sagrado, no sentido que é exercido por sujeitos sagrados, divinos, mas também de um poder *sobre* o sagrado, no sentido que se exerce sobre coisas sagradas e que torna sagrado quem o exerce e aquele sobre o qual se exerce. Se a hierarquia é uma forma de poder, o sagrado, o divino, desempenha simultaneamente o papel de sujeito

e objeto: a sacralidade define o conteúdo desse poder, mas exprime também a natureza do sujeito que o exerce (os anjos são, de fato, seres sagrados). Falar de "*hierarchia*" e não de uma *hiera archē* (poder sagrado) ou de um *archē tôn hierōn* (poder sobre coisas sagradas) significa, então, dar forma lexical a uma unidade quase tautológica. A hierarquia descreve tanto uma sacralização do poder quanto uma politização do sagrado ou do divino. Chama-se hierarquia o lugar em que o poder tem como único objeto, resultado e sujeito, a divinização e a divindade e, vice-versa, aquela divindade que não tem outra face, conteúdo e outra razão ou fundamento a não ser o poder que exerce. Sacralidade e poder cessam de se articular da maneira como a substância se relaciona a um atributo. O anjo é essa figura, o lugar em que sacralidade e poder se confundem sem nenhuma solução de continuidade, o lugar em que a possibilidade de exercer um poder sobre o divino e a figura de uma divindade, que não tem outros atributos senão o poder que exerce, se fundem em um só, sem que haja remanescências de espécie alguma

Mas como se pode pensar esse poder? Qual é o poder específico exercido pelos anjos? Em outras palavras, o que significa aqui *archê*? O termo é aqui utilizado em sentido técnico, e coincide com aquilo que os latinos chamavam, e nós mesmos chamamos hoje, de magistratura: um poder entendido como encargo, ofício, aquilo que, em alemão, se chama *Amt*, ou, em latim, *ministerium munus officium*. Em Roma, como também na antiga Atenas, as *archai*, as magistraturas eram poderes ligados à execução de tarefas especiais: poderes, portanto, que não se geravam a partir de si (diferentes, então, da *autarchia*), e que se referiam exclusivamente a certas atividades (e não a qualquer forma de práxis). A *hierarquia* celeste, a horda angélica é, portanto, antes de tudo, o sistema das magistraturas celestes, das *archai*, dos *ministérios* próprios ao governo de Deus.

O *De coelesti hierarchia* é, então, antes de tudo, uma teoria da magistratura sagrada ou da sacralidade como magistratura; e é, ao

mesmo tempo, a descrição do sistema das diversas magistraturas celestes. Ele é o correspondente teológico da obra, em certos trechos semelhante, de um personagem conhecido como João Lido, que exatamente no sexto século (nasce em 490) compõe o seu *Peri archôn tês rômaiôn politeias* (traduzido para o latim como *De magistratibus*). Nessa obra composta em torno da metade do século VI, João Lido, o maior dos antiquários do tardo-helenismo, apresenta de modo detalhado a evolução histórica das instituições, do perfil jurídico e do destino das magistraturas romanas de Eneias até o império e o reino de Justiniano, passando pelo período monárquico e republicano.

>>><<  
42 Comparando a obra de Dionísio ao *Peri archôn* de João Lido, é possível precisar melhor qual era o projeto do *De coelesti hierarchia*. Nas duas obras o objetivo parece ser o mesmo. Já Agostinho, retomando os motivos presentes no Antigo Testamento sobre a *Malchut ha-shamaim* (o reino dos céus), tinha sugerido imaginar os anjos como os habitantes de uma cidade, a cidade de Deus, que é, ao mesmo tempo, modelo e destino de todas as cidades, de todas as hordas políticas. Dionísio é, ao mesmo tempo, mais preciso e mais perverso. Se o céu está verdadeiramente organizado como uma *civitas*, isto é, como uma *polis*, um estado, então nele deve existir poder, devem existir magistraturas, encargos, uma certa organização e uma certa práxis que visa a determinados objetivos. Isso é o que ele chama *hierarchia*, magistratura sagrada. Os anjos não são ociosos cidadãos de espaços etéreos: são empregados, com atribuições específicas, com funções de ordem pública. Ser um anjo significa, antes de tudo, ser definido por um desses poderes, por uma específica magistratura celeste.

A cidade celeste é, portanto, formada por essa horda de indivíduos, cada um deles com uma tarefa própria: desde contemplar Deus até desempenhar missões sobre a terra, desde realizar milagres até transmitir a lei. E, vice-versa, nenhuma das atividades realizadas pelos anjos jamais é motivada por razões privadas ou pessoais: tudo, até mesmo o amor ardente por Deus, a contemplação da sua



natureza, são tarefas, magistraturas, que são a eles confiadas, poderes e não ocupações casuais. Qualquer que seja a atividade realizada pelos anjos se trata de algo realizado para imitar Deus, para adquirir um maior grau de semelhança em relação a ele e, por isso mesmo, alguma forma de soberania.

A cidade angélica, nas palavras com as quais Tomás Gallo condensa a definição dionisiana, é “uma congregação santa de pessoas racionais ordenadamente distintas segundo o grau e as tarefas (*officia*) e dotadas do saber e das operações que a eles competem” (THOMAS GALLUS, 2011, p. 27).

Há, porém, uma enorme diferença que separa o tratado de Dionísio da obra prima de João Lido: quando João descreve o sistema da magistratura e a história da sua lenta decadência (imputada, em parte, à assunção do grego, como recitava um antigo oráculo segundo o qual a Fortuna abandonaria Roma quando tivesse esquecido a sua língua), ele não pretende, de fato, descrever a natureza do homem: o seu tratado não é de antropologia. Falar de magistratura significa se ocupar de um aspecto marginal da existência humana. Aquele de Dionísio, pelo contrário, é e foi considerado o mais amplo, importante e decisivo tratado de angeologia. Explicando a hierarquia, Dionísio não descreve um aspecto peculiar da existência angélica. Ele pretende descrever a sua natureza, a sua essência, a sua íntima constituição. A *arché*, nos anjos, coincide com a natureza, o seu ser se resolve na magistratura confiada a eles. Isso significa que, neles, o “político” exaure todo o espaço e toda a força da sua existência: o encargo, a tarefa que eles desempenham não privativamente, mas, por assim dizer, publicamente, exprime de maneira exaustiva a sua natureza a sua natureza, a sua face, a sua identidade. Não há traço da vida que não seja expresso pela sua própria magistratura. No fundo, são um exemplo de vida integralmente politizada, no sentido de que não há nenhuma ruptura entre o fato de existir, de serem determinados indivíduos,

>>><<<

e o fato de desempenharem um certo cargo público, de serem cidadãos na cidade de Deus. Isso até mesmo para quem, entre eles, não tem missões na terra e se limita a estar “junto” a Deus para conhecê-lo ou amá-lo (como os serafins e querubins).

A essência de um anjo é a sua tarefa, o seu ofício: essa identidade se exprime na sua própria denominação. A teologia latina frequentemente refletiu sobre o fato de que o termo anjo não denomina criaturas unidas por uma natureza específica, mas entes caracterizados por uma mesma tarefa. “Em grego, ‘anjos’ significa mensageiros, e ‘arcanjos’ sumos mensageiros; e o termo grego ‘anjo’ se refere à tarefa (*officium*) e não à natureza”, escreve Gregório Magno (*Homiliae sup. Ev.*, II, XXXIV, 6) depois de ter glosado longamente os nomes dos coros angélicos (GREGÓRIO MAGNO, 2009, p. 336). Quando se fala em anjos, jamais se faz referência a um rosto conhecido, a traços reconhecíveis, mas a uma certa função ou a uma comum obrigação desempenhada por naturezas diversas, e jamais definidas com precisão. “O anjo engloba todos os graus do ser, sem estar reservado a um grau particular”. O anjo não é um gênero nem uma diferença específica, mas quase uma categoria “profissional”: as hordas angélicas não definem um nível do ser, mas o fato de que o ser do criado (ou uma boa parte dele) está sobreposto a um mandato, tem uma certa atribuição, vive em função de um dever (*officium*). Na medida em que cumpre uma tarefa, qualquer coisa, na verdade, pode se transformar em um anjo. Maimônides o afirma sem meias palavras: “o sentido de ‘anjo’ (*mal’ak*) é o de enviado, de modo que qualquer um que execute uma ordem é um anjo”. É-se um anjo apenas graças a um dever ou a uma tarefa assumida, não por força de uma natureza ou de um corpo capaz de sustentar e tornar possível uma certa forma de vida.

>>><<<  
44

A identidade entre vida e magistratura, entre existência e tarefa a executar, tinha um nome preciso na teologia helenística: liturgia. Os anjos, conforme recita a epístola aos hebreus, são “espíritos litúrgicos (*leitourgika pneumata*, diz o texto grego, mas a tradução da Vulgata é

*administratorii spiritus*, espíritos administrativos ou administradores espirituais), enviados a serviço daqueles que receberão a herança da salvação” (Hebr. 1, 14). Diferentemente do que hoje estamos habituados a considerar, o termo liturgia não designa simplesmente o conjunto de ritos consumados no Templo. O termo pertence ao direito público helenístico. *Liturgia* (*leitourgeia*) era uma prestação de trabalho obrigatória realizada pelo cidadão em nome do interesse público, apenas algumas vezes ligada a uma obrigação financeira. Segundo a etimologia popular, difundida já na Antiguidade, a liturgia é a obra (*ergon*) do povo (*laos*), um serviço executado pelo povo e em benefício do próprio povo. A partir do século II d. C., quando Trajano aplicou à cobrança de grande parte dos impostos líquidos o sistema litúrgico, a liturgia era a forma própria da burocracia imperial, especialmente nas regiões orientais. Nessas regiões, de fato, ninguém mais queria assumir cargos públicos, que se tornaram muito onerosos, e por isso toda administração pública havia assumido base litúrgica.

Tratava-se de um serviço que podia durar de um a três anos, às vezes intercalado em dois períodos. O objeto desse serviço podia ser o mais disparatado: o recolhimento dos impostos sobre os grãos, práticas religiosas ou trabalhos públicos, a construção ou a preparação de uma festa, o controle da segurança de cidades e de vilas, etc. A obrigação atingia todos os cidadãos e nem mesmo a ausência prolongada da própria circunscrição podia liberar um indivíduo da necessidade de prestar o serviço. Ocupar-se de uma liturgia significava prover a expensas próprias todo o serviço.

Ora, se em Roma grande parte das magistraturas eram anuais, aqui há uma liturgia que coincide com toda a existência. Se os anjos são “espíritos litúrgicos (*leitourgika pneumata*)” (Hebr. 1, 14) é porque são substâncias para as quais, diferentemente dos impérios terrenos, o serviço litúrgico não está limitado temporalmente, mas os compromete em toda sua existência, em cada momento seu, e em cada aspecto seu. Os anjos são o ser próprio da liturgia divina, o “serviço

>>><<<



público” celeste, ou melhor, o lugar em que aquilo que a modernidade chamou de burocracia se eleva a um estatuto metafísico, divino.

Exatamente porque elevada a uma consistência divina a burocracia é aqui sinônimo de excelência e eficiência. A sociedade angélica, escreve Guilherme d’Auvergne

é uma sociedade organizada nos saberes e nas tarefas; ela possui, isto é, uma ordem definida, seja em relação às competências de cada um (*scientialiter*), seja em relação à repartição das tarefas (*officialiter*), de modo que a nenhum anjo esteja confiada uma tarefa que não saiba ou não queira executar. (GUILHERME D’AUVERGNE, 1561, p. 992).

Nas sociedades humanas

tarefas e trabalhos sublimes e gloriosos são atribuídos a quem não sabe nem cumpri-los nem levá-los a cabo com dignidade e, pelo contrário, odeia a sua execução e deturpa de modo intolerável a sua beleza com a própria perversidade. Aqui, ao invés, tudo é organizado e constituído segundo a conveniência, a máxima decência, a perfeição: a cada um são confiadas as tarefas que lhe são mais apropriadas, cada um é obrigado ao dever para o qual é mais apto. (GUILHERME D’AUVERGNE, 1561, p. 992).

>>><<<

A eficiência é, no fundo, a ausência de diferença ou de separação entre o próprio ser e a tarefa a desempenhar. Todo anjo é a tarefa que deve desempenhar, exatamente como no céu, segundo Maimônides, todo dever, toda tarefa é um anjo.

Essa coincidência de existência e magistratura não diz respeito apenas ao tempo de vida de um único anjo: também se estende no espaço a todos os anjos que povoam a cidade celeste. Isso significa, no entanto, que a cidade de Deus está privada de simples súditos que não tomam parte do governo. Os homens, os verdadeiros objetos do poder angélico, habitam fora dessa cidade e, quando ali entrarem, destruirão todo poder, como se

lê na Primeira Epístola aos Coríntios (I Cor. 15, 24). A cidade perfeita aparece, porém, como uma realização imemorial de um projeto ubuesco: nela todo cidadão é *funcionário*, governado (por Deus) só porque participa do governo (dos anjos). Faz-se parte dessa sociedade apenas na medida em que se participa do poder ao qual se é sujeito.

Se, como dizíamos, a sociedade angélica constituiu o modelo e o paradigma dos governos terrenos, nesse ponto, poderemos extrair dessa característica própria da cidade celeste um ensinamento precioso para a compreensão de nossa própria experiência política. Diferentemente do que estamos habituados a pensar, de fato, o governo não é uma simples atividade que se exerce sobre os homens, nem uma parte minoritária de uma sociedade, mas *o ser mesmo da sociedade*. Traduzir o paradoxo da cidade angélica significa pensar o governo não como a simples atividade de uma minoria superior à maioria inferior, mas como a articulação de toda a sociedade. Toda a sociedade é governo, e cada um dos membros de uma sociedade é, na realidade – como titular de uma certa magistratura (mesmo que não seja senão através do voto, como nas democracias parlamentares) –, um magistrado, um governador. Estar em sociedade e possuir uma magistratura coincidem perfeitamente: não é possível governar quem não possui nenhuma magistratura (estaria fora da sociedade). Na sociedade, só há governantes e se é governado apenas na medida em que se participa do governo, porque se possui alguma magistratura.

E, vice-versa, o governo jamais é uma simples atividade à qual acede uma mínima parte de uma sociedade nem é uma elite privilegiada da sociedade, mas ele mesmo uma sociedade, uma multidão de indivíduos ordenados segundo uma certa relação recíproca através da qual um recebe poder de outros, embora nenhum jamais seja fonte autônoma do próprio poder.

>>><<<

Exatamente por isso, nunca poderá existir uma sociedade *sem governo* na medida em que uma sociedade é apenas a articulação de uma multidão segundo um sistema de magistraturas através da qual cada um dos seus membros exerce uma magistratura especial (um *munus*) que define inteiramente a sua realidade social.

Essas considerações poderiam parecer paradoxais. Deixam de sê-lo, porém, quando se reflete sobre o fato de que todo exercício de uma magistratura não é uma ação efetuada diretamente sobre uma multiplicidade de indivíduos, mas uma atividade realizada por delegação. O poder – na forma de uma magistratura – nunca é ação do indivíduo sobre os outros indivíduos, mas o fato que a atividade que se realiza é uma tarefa recebida de outros. Assim também é para os anjos.

Dizíamos que a hierarquia não define apenas o conjunto das tarefas que a burocracia celeste deve cumprir: como dito, o conceito não exprime somente a projeção celeste das formas da soberania que conhecemos também na terra. Ele é, antes de tudo, o modo para pensar a divindade mesma, a sacralidade mesma como tarefa e como magistratura. Em termos mais concretos, um anjo não é simplesmente uma divindade menor que possui um certo número de poderes, de faculdades e de tarefas a desenvolver. Ele é, acima de tudo, um sujeito que tem *a tarefa de ser divino*, o lugar no qual a divindade, o “ser como deus” não é uma natureza, mas uma tarefa, uma faculdade, pontualmente, uma magistratura.<sup>12</sup> *Os anjos são divinos por magistratura, por encargo e não por natureza.*

Prova disso é a própria definição de hierarquia que Dionísio fornece no terceiro capítulo do *De coelesti hierarchia*:

A hierarquia”, escreve Dionísio, “é uma organização sagrada (*hiera taxeis*), uma ciência e uma operação, que se conforma, na medida do possível, ao Divino e que é levada à imitação de

<sup>12</sup> Os anjos são, portanto, não apenas *magistrados sagrados*, ou seja, divindades que têm uma tarefa específica, que possuem uma certa *potestas*, um ministério, um ofício; eles são figuras em que a consistência da divindade é exclusivamente aquela de uma *magistratura*, divindades menores em que a própria divindade não tem realidade maior do que aquela de uma finalidade, de um encargo, de um poder.



Deus proporcionalmente em função das iluminações que lhe são comunicadas por Deus mesmo (III, 1). (PS. DIONÍSIO, 1992, p. 17).

A definição é surpreendente porque, como se vê, a divindade nos anjos não é pressuposta, mas é aquilo que a própria magistratura sagrada deve produzir: é resultado mais do que requisito do ministério angélico. O anjo é, portanto, a figura paradoxal de uma divindade que é tal apenas graças aos seus esforços, à sua atividade: uma divindade que deve se esforçar para ser ou aparecer como tal, para, de algum modo, se assemelhar a Deus. O poder sagrado não pressupõe uma natureza divina em quem o exerce, mas tem o principal objetivo de divinizar quem o exerce; é, assim, o devir divino do próprio hierarca. Este é o significado daquilo que dizíamos: a divindade é o conteúdo da própria magistratura. Se a magistratura, no anjo, é a essência da divindade, também o contrário é verdadeiro, que, no anjo, a divindade existe apenas como *magistratura*. A divindade não é a substância do anjo, mas acima de tudo, a sua tarefa, a sua função, a sua atividade, o seu saber. O anjo é divino apenas *hierarquicamente*. Apenas como hierarca ele pode se dizer como Deus, apenas na medida em que, como se lê na definição, pertence a uma organização sagrada, possui um certo saber e se esforça por se assemelhar a Deus.

Nesse caráter puramente imitativo da divindade se exprime, ao mesmo tempo, o paradoxo mais próprio da existência angélica: a necessidade de ser *como Deus* e também a impossibilidade de *ser verdadeiramente* Deus. Há algo de carnavalesco nessa estranha combinação de necessidade e impossibilidade, imediatamente ligada também ao papel de mediadores que eles desenvolvem. Os anjos são seres que aparecem aos homens em forma humana sem ser, porém, *verdadeiros homens*, e, ao mesmo tempo, divindades que se esforçam por se aproximar a Deus, permanecendo, assim, sempre aquém da Trindade.

O anjo é um sujeito que *deve ser como Deus sem nunca poder sê-lo*; nos anjos, a divindade jamais pode constituir a sua natureza ou a sua substância, mas é a tarefa para a qual são chamados, o comando que receberam desde o início. E essa mesma contradição se exprime no fato que caracteriza mais propriamente a existência angélica: a queda. Os teólogos são unânimes nisto: sobre os anjos se sabe muito pouco, mas a primeira certeza a respeito deles é o fato de serem decaídos. Tomás de Aquino, por exemplo, havia escrito: “entre todos os cristãos é certo que os anjos pecaram e foram transformados em demônios”. Pensar o anjo significa pensar uma divindade que pode cometer uma falta. É justamente na queda que se exprime, com mais força, a verdade da sua existência. “Aquilo que é a morte para o homem é a queda para os anjos: depois da queda não há, para eles, mais arrependimento, assim como também não há para os homens depois da morte”. Se o homem, como foi dito, é o “ser para morte”, é o mortal, o anjo é, no cosmo, o “ser para a queda”, o deus que pode cair. A queda é o fato angélico por definição: é consubstancial ao tipo de poder que encarnam, a hierarquia, e também ao tipo de divindade que representam, aquilo que os distingue de Deus. Deus não pode nem cair, nem merecer. Os anjos são chamados a merecer a própria divindade ou a cair, a precipitar, a perdê-la. A queda ou a aquisição do mérito é o *primeiro evento* da vida dessas criaturas – e mais em geral o primeiro e mais importante evento na história do cosmo. O anjo, nesse sentido, é *a divindade enquanto é capaz de cair, ou seja, de perder a própria divindade* (ou vice-versa de merecer a própria divindade).

Ser um anjo significa, como se disse, experimentar a própria divindade enquanto fato não natural, mas ligado ao próprio mérito e que pode ser perdido: a sacralidade, o ser sagrado como o é um Deus, para eles, um fato de graça ou de perda, é algo merecido, recebido, mas nunca parece poder fixar raízes no seu próprio ser. Também a soberania, a superioridade em relação aos homens e ao resto das criaturas é, para eles, um atributo instável, algo que alguns

deles perderam irremediavelmente, ou que, ao contrário, mereceram de algum modo, ou algo que Deus lhes negou.

Foi a patrística grega que produziu as reflexões mais profundas e maduras sobre esse paradoxo. Perguntando-se sobre o tipo da transformação sofrida por Lúcifer, o primeiro dos anjos, convertido depois em príncipe do mal, (pseudo) Cesário afirma, explicitamente, que os demônios “perderam a classe (*taxis*) não a natureza (*physis*)” (Ps. CESARIO DE NAZIANZO, *Dialogus I*, q. 48, MIGNE, PG 38, c. 917). Essa é a formulação mais técnica do evento da queda, a não coincidência de *physis* e *taxis*, de natureza e ordem. O pensamento neoplatônico sempre considerou *taxis* e *physis* como coincidentes: quem tem natureza superior está mais elevado, e trocar de classe – subir ou descer na *taxis* dos entes – significa mudar de natureza. A ideia de queda é justamente aquela de uma natureza capaz de permanecer, não obstante uma mudança de ordem, e, sobretudo, de uma ordem (uma *taxis*) que não se baseia em uma natureza preexistente.

Um ser naturalmente divino, de fato, não poderia cair, não poderia perder a própria divindade e transformar-se no seu contrário, a menos que se pense que o mal mesmo pertence à natureza divina. E um ser naturalmente divino como é Deus, incapaz de perder a própria divindade, exerce naturalmente o próprio poder: ou seja, nele o poder nunca será uma questão de classe, mas a mera expressão da própria potência. A hierarquia é o poder exercido por quem pode perder a própria divindade, um poder sagrado por classe e não por natureza. A hierarquia é o lugar em que a divindade não é um fato de natureza, mas de *status*, de *classe*.

Se, como vimos, a existência angélica não é senão o monograma através do qual o Ocidente pensou o ser próprio do poder, esse paradoxo exprime, na realidade, o paradoxo do poder.

Se a divindade coincide no anjo com uma magistratura, o poder angélico é, então, aquele que pressupõe e confere uma divindade de participação e não natural, uma divindade de classe ou *status* (*taxis*);



e, vice-versa, ela permite fazer coincidir essa divindade de classe com a possibilidade de exercer um poder sobre aquilo que lhe é inferior. Se o poder sagrado, de fato, é, acima de tudo, o poder de tornar sagrado, de tornar divinos, aqueles que se tornam divinos hierarquicamente não têm outro fim nem outra atividade senão o exercício desse mesmo poder sagrado. Na hierarquia, portanto, a verdade do poder é a sua sacralidade, e a única atividade do sagrado e do divino é o exercício do poder, mas ambos (poder e sacralidade) são um fato de *taxis*, de classe, de *status* e não de natureza. Como dizíamos, o anjo é o sujeito que *deve se esforçar* por se assemelhar a Deus, por ser como Deus, sem jamais poder ser Deus mesmo. O governo angélico é uma atividade ordenada, concordante e ciente de imitação de Deus. A hierarquia é a organização, o saber e a atividade de infinitas criaturas que se esforçam por aparecer como Deus: fingem sê-lo sem poder sê-lo, simulam uma natureza divina que jamais lhes pertencerá.

Também nisso o governo angélico mostra de modo paradigmático a realidade dos governos terrenos.

O governo, como se disse, não é nem uma simples prática, nem uma parte da sociedade, mas é inseparável da totalidade de uma sociedade. E, vice-versa, não há elemento de uma sociedade que não seja parte do governo.

>>><<<

52

Ora, o ser do governo – aquilo que se chama hierarquia – se compõe de três elementos: uma organização (*taxis*), um saber, e uma atividade. De Weber a Foucault, estamos habituados a conceber o poder sempre e apenas em termos de *práxis*, como algo que se realiza na ação ou que nos permite realizar uma ação (ou de fazer realizar através de outros uma ação). O governo é, dizíamos, *imediatamente* uma organização, uma sociedade que possui uma certa estrutura: não há poder sem uma certa estrutura social e o poder nunca é pensável como um episódio isolado entre indivíduos que não pertencem a uma certa sociedade e que não refletem nas suas relações uma certa estrutura social. Para além da atividade, da *práxis*, então, um poder (ou o governo) se encarna constantemente em uma certa estrutura

social, e, sobretudo, em um saber, em um estar ciente da própria posição nessa estrutura e da atividade (da magistratura) que se está chamado a cumprir. São três, portanto, as dimensões em que o poder e o governo vivem, exatamente como são três as dimensões da hierarquia. Como escreve um comentador de Dionísio, Hugo de São Vítor,

os elementos principais na definição da hierarquia, que tornam a definição mesma completa, são a organização, o conhecimento e a atividade. Se falta um só desses três elementos, a hierarquia deixa de existir. O primeiro é a ordem divina, [...] e se diz ordem divina, porque provém de Deus no ser, e porque está em conformidade a Deus na qualidade e na quantidade. Além disso, uma vez que todo poder que é instituído por Deus está direcionado para cumprir algo e está endereçado a efetuar algo, na definição segue, depois da ordem, o conhecimento e a atividade. O conhecimento é aquilo através do qual pensam aquilo que devem cumprir, a atividade é, pelo contrário, aquilo através do qual levam a termo o que compreenderam dever fazer. Na ordem, há a tarefa; no conhecimento, a direção; na ação, o serviço. Sem ordem e organização, a ação é mera temeridade, a ordem sem ação é uma forma de negligência, sem conhecimento a ação é reprovável e a ordem inútil. Por isso, então, a hierarquia é uma ordem divina, um conhecimento e uma atividade (HUGO DE S. VICTORE, *Commentarii in hierarchiam coelestem* s. *Dionysii Areopagitae*, IV, III, in MIGNE, PL 175, c. 992-993).

>>><<

O governo é uma totalidade sagrada, também uma totalidade que age, constituída, portanto, antes de tudo, por ações e por saberes. Ou melhor: é uma organização que se traduz imediatamente em saberes e ações, que em todo momento coincide com aquilo que faz e com aquilo que sabe.

Há um outro traço que o governo humano partilha com aquele celeste. A sociedade angélica, como vimos, é uma sociedade de

sujeitos que divinizam a si mesmos. Essa divinização já se exprime na relação recíproca dos anjos, na estrutura da sociedade. Como escreve Hugo, a hierarquia é um ordenamento divino porque reflete Deus na quantidade e na qualidade, na forma e nas medidas. Na relação que cada anjo estabelece com os outros anjos, sempre está em jogo o grau de divindade que se reconhece a cada um e, com isso, o grau de poder e de soberania que cada um possui.

Também na sociedade humana se pode observar um fenômeno semelhante: toda sociedade é, antes de tudo, o conjunto das práticas da divinização dos seus membros. A sociedade não é senão um mecanismo que visa à divinização dos indivíduos e da estrutura em que se organizam e que distribui poder em função desse grau de divindade; uma divinização que não tem outra consistência que a aquisição de um certo *status* e de um certo poder sobre outros elementos da cidade; uma fórmula que faz coincidir a existência natural dos indivíduos com o pertencimento a um contexto de ordem pública; à perfeita fusão de um indivíduo com uma função, um objetivo, um *officium*; à articulação equilibrada de práxis, estrutura e saber.

>>><<<  
54 Enquanto imitação da hierarquia angélica, todo governo vive, então, o paradoxo próprio da vida angélica: dever imitar e simular aquilo que nunca poderá chegar a ser por natureza. O governo não é, de fato, uma simples forma de soberania, mas o lugar em que a soberania não tem outra consistência que aquela de uma magistratura. Essa definição banal esconde, porém, do ponto de vista ontológico, algo de muito profundo: assim como o anjo deve imitar Deus sem jamais poder ser Deus, um governador deve imitar o soberano sem jamais poder ser soberano. Todo governador (assim no céu como na terra) é, fundamentalmente, um imitador. Simula possuir um poder do qual ele, de fato, não dispõe por natureza. Quem possui poder não governa, *cria* aquilo que pretende fazer: a sua palavra produz imediatamente efeito. Um governador, como todo anjo, é aquele que não pode criar. Antes de tudo, se define pelo fato de jamais possuir



essencialmente o poder de que dispõe: o poder não define a natureza do sujeito que governa, mas o seu objeto, o *resultado* do governo e não o seu pressuposto. Todo governo é, acima de tudo, uma simulação de poder. Há talvez uma ligação entre poder e espetáculo, assim como entre poder e mentira, muito mais forte do que jamais se acreditou e não ligada às contingências históricas. O governo é uma sociedade empenhada em uma atividade de simulação, dotada de um saber que permite simular quem tem poder, e organizada nessa forma de simulação. Nisso as hierarquias celestes e os governos terrestres são e permanecerão semelhantes, mesmo quando, como hoje, se reconhece na angeologia uma das maiores mentiras que a humanidade criou.

## Referências

- ALAN DE LILLE. Summa Quoniam homines. In: GLORIEUX (Ed). La Somme “Quoniam hominem” d’Alain de Lille. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, v. 28, p. 112-264, 1953.
- APULEIUS. *Opusculs Philosophiques et fragments*. Paris: Lês Belles Lettres, 1973.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. *Corpus Dionysiacum II*, hrsg von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin: W.de Gruyter, 1991.
- GALLUS, Thomas. *Glosae super angelica hierarchia*: cura et Studio. D. A. Lawell, Turnhout: Brepols Publishers, 2011.
- GUILHERME DI AUVERGNE. *Opera omnia*. Paris: F. Hotot, 1674.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *De opificio mundi*. Éd. par R. Arnaldez. Paris: Cerf, 1961. (*Les Œuvres de Philon d’Alexandrie*, éd. par R. Arnaldez, J. Pouilloux et Cl. Mondésert, v. 1).
- LOYSEAU, Charles de. *Traité des ordres et simples dignités*. Paris: Veuve Abel l’Angelier, 1613.
- MINÚCIO FÉLIX. *Octavius*. Ed. B. Kytzler. Stuttgart: Teubner Verlag, 1992.
- PLUTARCO, *Isis et Osiris. Oeuvres Morales*, tome V, 2e partie, éd. et traduit par Ch. Froidefond. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

>>><<<

PROCLO. *Commentaire sur la République*. Tr. et notes par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1970. (Dissertation XV-XVII). Tome III.

TERTULIANO. Apologétique. Éd. par J.-P. Waltzing et A. Severyns. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

GREGÓRIO MAGNO. *Homélies sur l'Évangile*. Int., trad. et notes R. Étaix, G. Blanc, B. Judic, Sources chrétiennes 522. Paris: Cerf, 2009. (Livre II Homélies XXI-XL).

>>><<<